中の人間存在は前世までの行為（*karman-*）の決算の結果（偶々、しかし、必然的に）「人」に再生したものであり、輪廻の主体を「人」と呼ぶことはできない。この為、仏教は中性名詞 *sattva-*「存在、存在性、本質」（タイッティリーヤ・サンヒターの散文部分以降在証される）を男性名詞に変えることによって「人格化」し、*ātmán-* の語を用いずに輪廻の主体を表現しようとしたものと解される。

(51) **Bhāṣya** では、四大王の身体をとる、下方にいる神々と解説される。「四大王衆天」は欲界の上部に位置する六欲天中の最下位に配当される。

(52) 後には、天界の楽師として天女アプサラスと対になる。祖霊が里へ帰ってくる様子を仮面舞踏や音楽によって擬した、季節祭や儀礼の風習が背景に考えられないであろうか。石窟寺院の天井には天界の入り口が描かれ、その縁に見られるアプサラスやガンダルヴァは天界の下部に住む祖霊たちの姿かもしれない。

(53) 人の寿命を百年とするのはインド・ヨーロッパ祖語以来の伝統とされる（W. SCHULZE, Kleine Schriften, ²1966, 147f. など参照）。ブラーフマナからは ŚB VII 5, 2, 17, XII 9, 1, 4 他、多く典拠が挙げられる。同 X 2, 6, 8 には、二十年未満で死ぬ者たちは昼夜たちという諸世界に、二十以上四十未満の場合は半月間たちに、四十以上六十未満の場合は月たちに、六十以上八十未満の場合は季節たちに、八十以上百年未満の場合は一年間に付託される（*sajyante*）と述べられた後、「100の雨季たちを、あるいはそれより多くの［雨季たち］を生きる者こそは、すると、つまり、このことによって不死を獲得する」と語られる。ガンダルヴァたちと共に天上に住む水の精（アプサラス）ウルヴァシーは「長い寿命」をもつとされ（RV X 90, 10）、ŚB VII 3, 1, 10 には「神々の寿命はより長く、人間たちの寿命はより短いから」とある。百歳が五十年に短縮された経緯は明らかでないが、仏教教理中で神々の世界が欲界中の諸天と色界中の諸天とに分けられたことに遡ると思われる。

(54) 後藤敏文、印度学仏教学研究44-2, 1996（→注15）882。

(55) 後藤敏文、月刊『言語』二〇〇九年七月号、80-85に「仏教の成立」と題して概略を記した。合わせて参照されたい。

わせると、魂は天界で暮らし、終わりの日に、「償う者の橋 *cinuuato pər°tu-*」を渡って裁きを受け、渡りおおせると最終的な救済に至ったものと思われる（*cinuuant-* の正しい意味については T. Gotō, I.Präsensklasse, p.133参照）。—「橋」については、ヤジュルヴェーダ・サンヒター（MS KS TS）に見られる「天界に至る橋 *sétu-*（石を置いた渡り場）」、出典は遅れるが「不死に至る橋 *setu-*」（ŚvetUp MuṇḍUp）、「渡りがたい剃刀の刃の難所」（KaṭhUp III 14）、「剃刀の刃をもつヴェータラニー」（スッタニパータ 674）、さらに、ŚB I 9, 3, 2に見られる「両側に火が燃え並ぶ道」も考え合わせられる。

ゾロアスター教における死体を大地に触れさせない一種の殯の風習（鳥葬に連なる）の基になった観念には、JB I 49：8「燃やしつけられた彼の身体を（*śarīram*）ほかならぬ煙が振るい落とす」、ジャイミニーヤ・ウパニシャッド・ブラーフマナ I 4, 1, 5（I 15, 5）「彼ら（神々）は、これら讃歌（リチ）の単語たちとして骨たちを振るい落としながら行った。彼らは天界を勝ち得た。すると、これら讃歌の単語である骨たちをプラジャーパティが集めて、讃歌を唱えかけた」（藤井正人氏の写本校訂による）、ŚB XI 2, 6, 13（伏見誠「祭祀においてつくられる ātman」インド思想史研究 7, 1995, 36-49, p.42 参照）などが対比される。さらに、「それについて、人々は言っている『人が生きているとき、まさしく正しく行為する、悪く行為する［という］とき、何が、その、悪く為されたことと善く為されたこととの分離か（どのようにしたら悪い行為の結果を［よい行為の結果から］引き離すことができるか）』と。人が、生きている時、正しく行為するならば、即ち、それは、生体諸機能（気息たち）へと至る。次に、悪く為されたこと、それは身体へと。そこでもし、このように知っている者がこの世界から去るとき、彼の気息とともに、善く為された行為［の結果］は出て行く。身体とともに、悪く為された行為［の結果］は捨てられる」（JB I 15）「両者、身体 *śarīram* と実在 *asuś ca* とは、そこ、月において一緒になる *saṃgacchāte*」（JB I 49：11）なども、まず考慮されるべき箇所である。*ásu-*「存在、実在」（アヴェスタでは *ahu-*）はインド・イラン共通時代の死後の主体に用いられる抽象的観念で（誤解されることが多いが語根 *as*「ある、である」からの派生語、SCHLERATH, Pratidānam, Fs. Kuiper, 1968, 142-153参照）、マントラの言語より後には積極的な概念ではなく、輪廻の構造を語るときには現れないことにも注意を要する。

（50）筆者は「サッティヤとウースィア」（「古典学の再構築」ニューズレター 9, 2001, 26-40）において（39 n.52）次のように指摘した（以下引用）。*sattva-* は一般に「衆生」と訳される。E. WINDISCH, Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Leipzig 1908, pp.12, 27, 49 参照。輪廻

その際、『私はこの［川］である』『私はこの［川］である』と知らないように、まさしくそのように…」。

(46) 例えば、**JB I 334 : 1-3**「この（地上の）火神がいるのは **Upodaka**（水に接するもの）という名の世界である。風神がいるのは **Ṛtudhāman**（天理の領域）である。太陽神がいるのは **Aparājita**（敗走なきもの）である。ヴァルゥナがいるのは **Abhidyu**（日々の上にあるもの?、他所では **Adhidyu** または **Adhidiva**）である。死(神)がある(いる)のは **Pradyu**（日々を去ったもの）である。飢えがあるのは **Rocana**（光るもの）である。このブラフマン（*etad brahma*）があるのは第七の **Viṣṭapa**（頂点）である」。*brahmaloka-* の語は新しく、**JB TB BĀU** 以降在証される。

(47) 動物が臭いによってお互い、そして種を識別することが背景にあるものと思われる。

(48) **KauṣU I1, 7** *yajūdaraḥ sāmaśirā asāv ṛṅmūrtir avyayaḥ | sa brahmeti vijñeyaḥ | ṛṣir brahmamayo mahān* ‖「ヤジュスを腹とし、サーマンを頭とし、リチを姿とする、かの解体しない者、それをブラフマン神であると識別すべきである、偉大なブラフマンからなるリシであると」。*brahmeti* は、韻律上四音節であるが、述語名詞の性数に一致すべき主語の代名詞が *sa* と男性であることと *vijñeyaḥ*（男性単数）とから、男性の *brahmā iti* であることが明らかである。

(49) ジャイミニーヤ・ブラーフマナに、図式的に示される死後の旅は、ゾロアスター教の死後観を思わせるところがある。どこまでインド・イラン共通段階に遡る要素があるのか、基の共通要素の中に既に胚胎しているものがあるのか、単なる並行現象か、などについては今後の吟味に待たれる。

ゾロアスター教資料としては、先ず、ハドークフト・ナスク **Hadōxt Nask II 8** 以下の記述が問題になる。天理に従う善き者が死ぬと、三晩が過ぎた後、正午の方向から香りの良い風が吹き、その者のダエーナー（*daēnā-* 宗教的志操）が一五歳の高貴な美少女の姿で現れる。死者の魂（*uruuan-*）は「君は何の乙女か」と問う。ダエーナーは「私は君のものです。よき思考、よきことば、よき行い、よきダエーナーもつ者よ、云々」と答え、以下問答が続き、満足していた彼女を当の魂が一層満足させ、一層美しく、一層好ましく、一層上位の場に座らせてくれたものだった旨を言う。その後魂は一歩ごとに、よき思考、よきことば、よき行いの中に据えられ、第四歩目は魂を「始まりのない光たち」の中に据える。そこで、先に死んだ天理に従う者たちが素性を問いかけるが、アフラ・マズダーがこれを遮り、骨と意識との分離の道を問うてはならないと言い、春のバターを食物としてもってこさせる。（エリアーデ『世界宗教史』第一巻111章に、DUCHESNE-GUILLEMIN の概説に則った叙述があり、カウシータキ・ウパニシャッドと照合させられている。）ゾロアスター教の終末論と考え合

ないが、今は単なるヴァリエイションとしておく。筆者は報告「サッティヤとウースィア」(「古典学の再構築」ニューズレター9, 2001, 26-40) において (30 n.19)、AV に一音節語形が少なくないこと (Oldenberg, Kleine Schriften 607 n.2) は「リグヴェーダの伝承を固定した学者たちの時代と素性とを考える上で、示唆するところがある」旨指摘した。RV において韻律上一音節である唯一の箇所 II 35, 6 の解釈については、筆者の同箇所への注記 (M. Witzel-T. Gotō, Rig-Veda. Das heilige Wissen, 2007, 814) 参照。

(42) 注49に言及する男性名詞 *ásu-*「(死後の) 存在、実在」が含意されている可能性がある。

(43) 天界 *svargaloka-* は元来「太陽光のある、太陽光の進む世界」であるから、そこに最終的に到達しない者たちが住む世界としては、中空 (*antarikṣa-*)、月、星たちの世界などが想定される。ただし、BĀU III 6, 1 (ガールギーの議論) に明瞭なように、太陽の世界 *ādityaloka-* の上に月の世界 *candraloka-* が、その上に星座の世界 *nakṣatraloka-* があるとされる。月は死者たちの集うところであり、二道説における *pitr̥yā́na-*「父祖たちの通う道」においても中心的役割を演じる。阪本 (後藤) 純子『水たち』*ā́pas* と『信』*śraddhā́-*」(→注28) 98f. 特に n.32, 33 参照。あるいは、KauṣU (後述) に見られるような、アグニの世界、ヴァーユの世界、ヴァルゥナの世界、インドラの世界などを想定すべきかもしれない。

(44) 周知のごとく (PW s.v., AiG III 567)、ヒラニャ・ガルバの歌 RV X 121, 1-9 のリフレイン *kásmai devā́ya havíṣā vidhema*「どの神のために、供物をもって、我々は取りはからう (奉仕す) べきか」を、プラジャーパティを謂うものとする神学解釈に由来する。現行 RV には、これに対応して「プラジャーパティよ」ではじまる第10詩節があるが (この詩節は単独にアタルヴァヴェーダ、ヤジュルヴェーダ・サンヒターなどに見られる)、RV の編集規則から外れ、パダパータも扱っておらず、さらに、他の文献に引かれたヒラニャ・ガルバ讃歌には現れないことから、後の付加であることは明らかである。

(45) チャーンドーギャ・ウパニシャッド V 9-10、ウッダーラカ・アールニの教説中に見られる蜜、河川の比喩が想起される。「丁度、息子よ、蜜へと蜜蜂たちが出かけ、多種多様な木々の蜜たちを集め取って来ては精髄という一つのあり方に赴かせるように、それらが、丁度、その際『私は某の木の精髄である』『私は某の木の精髄である』と区別をもたないように、まさしくそのように、息子よ、これらの全ての生物たちは有に合一した後、『有の中に我々は合一する』と知らない。」…「これらの、息子よ、河川たちは、東では東へ向いて流れている。西では西へ向いて。それらは海から海へと入って行く。それらはほかならぬ海となる。それらが、丁度、

(35) **jāti-** は古インドアーリヤ語(サンスクリット)では、家門、職業を含む「生まれ、出自」の意味で用いられることが多く、パーリ語の *jāti-*「誕生」に当たる語は *jánman-* である。*jāti-* が「誕生」の意味で用いられている場合には、パーリ語(または他の中期インドアーリヤ語)からの影響と考えるべきである。動詞 *jan*ⁱ の原義は「父親が子を造る」にある。

(36)「順次(*śaśvat*)息子によって、父祖たちは、分厚い闇を越えてきた。自分自身が自分自身から生まれたのだから。彼(息子)は渡り越える遠洋航海用の[舟]である。垢がいったい何になる。毛皮が何に。髭たちが、また、何になる。苦行が何に。息子を、祭官学者たちよ、自らに望め。それが議論の余地のない世界(*loka-*: 存続する、死後の世界)なのだ」 **Aitareya-Brāhmaṇa VII 13, 5-6 ~ Śāṅkhāyana-Śrautasūtra XV 17** (**Śunaḥśepa** の物語において旧派を代表する **Nārada** 仙の歌より)、後藤敏文、印度学仏教学研究 **43-1 (1994) 484f.** 参照。

(37) 二道説は、五火説と組み合わされた **BĀU VI 2, 1-16, ChU V 3-10** に代表される、さらに **ChU IV 10-15** 参照。

(38) **AV XI 4, 20**「胎児は神格たち(生体諸器官 *prāṇáḥ*)の間を動き回る。[母胎の中に]発生し(*ā́-bhūtaḥ*)、[具体的個体として]生ずると(*bhūtaḥ*)、彼は再び生まれる。それ(胎児)は、[個体として]生ずると(*bhūtaḥ*)、まさに生ずべきもの、将来生ずるものを支配する(後藤敏文、印度学仏教学研究 55-2, 2007, 809-805が扱う *śālām as* の構文を参照。または将来生ずるもの *bhaviṣyát* 即ち精子[*rétas-* または *bīja-*]として生ずることになる)。父は能力ある[神格たち=生体諸器官]を伴って、息子の中に入り込んだ(そして今そうある)」*antár gárbhaś carati devátāsv* | *ā́bhūto bhūtáḥ sá u jāyate púnaḥ* | *sá bhūtó bhávyaṃ bhaviṣyát* | *pitā́ putrám prá viveśā śácībhiḥ* 参照。

(39) *ākāśán*。生体諸機能は身体の隙間(*ākāśá-*, *khá-*, *chidrá-*)に棲む。R. Tsuchida, Das sattra-Kapitel des Jaiminīya-Brāhmaṇa (2, 334-370), Disserrtation Marburg 1979, 200 f., さらに H. W. Bodewitz, Jaiminīya Brāhmaṇa 1, 1-65, 1973, 56, Th. Oberlies, WZKS 40 (1996) 150 n.146 の挙げる箇所を参照。

(40) 例えば、祭主が五季を喜ばせるとするカタ・サンヒターの **Yajamānavarata** の記述(**KS XXXI 15 : 18, 9-**)などが参考になるかもしれない。注53参照。

(41) *svàr-*「太陽光」は本来二音節 *súvar-* であるが(**cf. BĀU V 5, 3** "*dve akṣare*", **ŚB XI 1, 6, 4.5** の **vyāhṛti** の音節数への言及からも二音節であったことが知られる)、タイッティリーヤ派を除き、**RV** 以来一貫して *svàr-* と固定伝承された。**JB** もこれに倣うが、時に *suvar-* が現れる(西村直子、印度学宗教学会、二〇〇九年五月発表による)。**JB** の語形の揺れの背景に何らかの事情がある可能性は当然検討されねばなら

(25) BĀU III とその基になったŚB XI 6, 3に見られる祭官選びのための brahmodya 参照。

(26) 阪本 863 n.20 に挙げられる Weber, Brough の文献参照。

(27) 阪本（後藤）純子「王族と Agnihotra」印度学仏教学研究53-2 (2005) 947-941、さらに、西村直子前掲書（注9）149 f, 44f. 参照。

(28) 後藤敏文「*śraddhā́*, *crēdō* の語義と語形について」（印度学宗教学会『論集』34, 2007 [2008], 578-561) 571f, 阪本（後藤）純子「『究極の Agnihotra』を巡る Janaka 王と Yājñavalkya との対話」（印度学宗教学会『論集』34, 2007 [2008], 484-427) 464-462, 同「『水たち』*ā́pas* と『信』*śraddhā́-*」同35 (2008 [2009]) 110-89 参照。

(29) 六に見る JB I 18の ātman の中身に相当するか。

(30) Uttarajjhāyā 23, 45-48 参照。Kesin「心臓の中に一つの、そこに生えた蔓草がある。ゴーヤマよ。それは果実として毒のある食物をつけている。君はそれを、しかし、どうやって引き抜いたのか」。Goyama「私はその蔓草を完全に断ち切って、根こそぎにしてから、私は、苦行者の習慣に従ってさまよう。私は毒のある食物から解放されている」。「しかし、君は何を蔓草とよんでいるのだ」、そうケーシはゴーヤマに尋ねた。そう語ったケーシにゴーヤマは次のように語った。「存在への渇望は、恐ろしい果実を恐ろしくつけた蔓草と名付けられる。私はそれを引き抜いた後、今や、習慣に従って苦行者としてさまよう、賢者よ。」RV においては、心臓に *krátu-*「意思の力、精神力」(V 85, 2)、*ā́kūti-*「意図」(X 151, 4)、*praketá-*「目論見」(VII 33, 9) があるとされる。

(31) 阪本 873ff., Sakamoto-Gotō 488ff. 参照。少年ナチケータスがヤマに許された三つの願いは、TB III 11, 8によれば、第二が「祭式と布施の効力」の不滅、第三が再死を回避する方法についての問いであった。ヤマは答えとして、ナチケータ（「これまでひとの知らざりき・築かざりき」）に由来するアグニチャヤナを教える。これに基づくカタ・ウパニシャッドでは、不死に与る天界の人々の祭火（火壇）と、死後の存在はあるか、という問いに置き換えられている (I 13, 20)。

(32) Śatapatha-, Taittirīya-, Jaiminīya-, Kauṣītaki-Brāhmaṇa, Śāṅkhāyana-Āraṇyaka など。S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas, Paris 1898, ^{2}1966, 95-97, P. Horsch, Asiatische Studien 25 (1971) 136f., 井狩彌介「輪廻と業」、岩波講座東洋思想6『インド思想』2 (1988) 276-306参照。

(33) 阪本「『水たち』*ā́pas* と『信』*śraddhā́-*」(→注28) 105-103参照。

(34) 後藤敏文「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」、さらに詳細広範な論述は T. Gotō "Yājñavalkya's Characterizaton of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism" (→注15)。

いは神々に属する、あるいは人間たちに属する、あるいは（次生で）他の諸存在（となる）ために」BĀU-M IV 4, 5（～K 4）。

（13）中村隆海「Veda 文献における pra√jñā の語義と用法」『松濤誠達先生古稀記念梵文学研究論集』2007, 111-137参照。

（14）ブッダが縁起説に基づいて否定する「識別作用こそが輪廻する、［即ち］輪廻を行く、他のものがではない」というサーティ比丘の邪見（*tad eu idaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati anañãan ti* MN I 256）は意味深長である。

（15）後藤敏文「Yajñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」（印度学仏教学研究 44-2, 1996, 887-879）p.885f., T. GOTŌ "Yajñavalkya's Characterizaton of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism"（Electric Journal of Vedic Studies 12-2, 2005, 71-85）p.76, 阪本（後藤）純子「*iṣṭāpūrtá-*…」（→注5）877f., J. SAKAMOTO-GOTŌ "Das Jenseits…"（同）p.488f. 参照。

（16）*yathālokám*。次の地上におけるあり方が、前の地上の生における「祭式と布施の効力」に応じて決定されることを謂うものであろう。

（17）祭主は死ぬと彼自身の祭火によって焼かれ、祭火は片付けられる。最後に彼自身が供物となって天界にもたらされ、蓄積されていた彼自身の「祭式の結果・効力」に加わる。

（18）*iṣṭāpūrtá-*が「祭式と布施の効力」を意味することは、E. WINDISCH, Festgruss Böhtlingk, 1888, 114-118 "Vedisches"（＝Kleine Schriften, 2001, 353-357）, 3. *Ishṭâpûrtá*（115-118）が指摘した。

（19）VI 28については、西村直子『放牧と敷草刈り』（→注9）180f. 参照。

（20）Makkhali-Gosāla の所説においては、既に業（カルマン）が問題になっている。

（21）ヤマの楽園は「牧草地」と言われ（RV X 14, 2）、「昼たちと水たちと顔料（色彩）たちによって際立たされた世界（光のさす自由空間）、安息所」（同 9 *lokám ...áhobhir adbhír aktúbhir vyàktam, avasā́nam*）、また、「よく葉の茂った木の下で、ヤマが神々とともに飲んでいる」（X 135, 1）、苦労してたどり着くことのできる場所（同 2）などと叙述される。元来、浄土平のような、高地にある夏の牧草地が想定されていたものと考えられる。J. SAKAMOTO-GOTŌ "Das Jenseits…" p.480 参照。

（22）「我が家」（これに対応してすぐ後の *tanū́-*「自身、肉体」）は天界にある自分本来の居住地（天界における新しい身体）とも、地上への帰還を謂うものとも考えられる。注5に挙げた阪本および SAKAMOTO-GOTŌ の箇所参照。

（23）阪本 880, SAKAMOTO-GOTŌ 479 参照。

（24）同 879f., 481ff. 参照。

samaṃ「それら存在者たちは巡り走る、(即ち) 輪廻する、(それまでの世界から) 移動する、(次生へと) 至るとしても (*ca*)、それでも、引き続き同様に存在する」(DN I 14)。因みに、*sassatisamaṃ* は Ai. **śā́śvatī-samam* (acc.由来の副詞) に当たると思われる。*śáśvant-* は「引き続き起こる、順次継続する」を意味し (KLINGENSCHMITT, MSS 33, 1975, 67ff., 75f., 後の注36引用文の「順次」参照)、*śāśvatá-*「引き続き起こる性質を持つ、継起永続する」にもその意味要素が残る。*sassatisamaṃ* は「その都度引き続き同様に」と解釈される。さらに、*sádā*「いつも、常に」、*nítya-*「うちに存する、本質的な、常住の」、*sánātana-*「古来あり続ける、古来変わらぬ」等の形容詞、副詞は必要に応じて使い分けられており、厳密な把握が解釈に影響を与えることがある。さらに、注14参照。

(4) 後藤敏文「人類と死の起源」、佛教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集『インド学諸思想とその周延』2004, (415) - (432), p. (430) n.22 参照。

(5) 後藤前掲論文 (注4) が扱った Aditi の子供たちと、第八子 Mārtāṇḍa の死との合一による天界への帰還、さらに、阪本 (後藤) 純子「*iṣṭāpūrtá-*『祭式と布施の効力』と来世」(今西順吉教授還暦記念論集『インド思想と仏教文化』1996, p.882-862) p.865 n.4 および、特に J. SAKAMOTO-GOTŌ "Das Jenseits und *iṣṭāpūrtá-*" (Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik, 2000, 475-490) p.479f. n.21, n.23 のヤマスークタ RV X 14, 8に対する解釈 (→ 注21) を参照せよ。

(6) 後藤敏文『インドの夢・インドの愛』(上村勝彦・宮元啓一編、春秋社 1994) 69 参照。

(7)「生体諸機能」とした *prāṇā́ḥ* は B. DELBRÜCK, Altindische Syntax (1888) 600, K. HOFFMANN, Aufsätze zur Indoiranistik II (1976) 387f. が指摘するように、気息 (呼気)、視覚、嗅覚、味覚、発語作用、聴覚、思考作用、触覚を「息たち」と総称した省略の複数 (elliptischer Plural) に基づく。

(8)『インドの夢・インドの愛』72ff.参照。

(9) 西村直子『放牧と敷草刈り—Yajurveda-Saṃhitā 冒頭の manra 集成とその brāhmaṇa の研究—』東北大学出版会 2006, 170 n.453, 183。

(10) JB I 17 (六、注38の付された箇所) に見られる地上での受胎の経過参照。

(11) 元来男性名詞である *yóni-*「母胎」は BĀU では M, K 両版とも、既に女性名詞に変わっている。

(12)「それは丁度、綾織りの織女が綾織りの要素をほどいた後、別の、より新しい、より素晴らしい形を織るように、丁度そのように、このプルシャはこの身体を打ち倒し、無知に赴かせた後、より新しい、より素晴らしい形を織ります、父祖たちに属する、あるいはガンダルヴァに属する、あるいはブラフマンに属する、あるいはプラジャーパティに属する、ある

れ、ブラーフマナ時代の観念の名残といえる。[53]

「天人五衰」は、天界での寿命が尽きる時に現れる五種の兆候をいう。Itivuttaka 76 : § 83「[ある] 神が比丘たちよ、神々の群れから移動する（退転する）定めとなるときには（*cavanadhammo*）、五つの前兆が現れる、花輪たちがしおれる、衣服たちが汚れる、脇の下から汗たちがわき出る、からだに容色の悪さが出て来る、神は自らの神の座に安らぎを見出さなくなる、という［五つの］。」[54] ガンダルヴァの寿命が尽き、地上に再生する準備を促す徴である。ヴェーダ文献中にはこのような降下を語る文は見られないが、仏典にタイムカプセルのように保存されていると言える。

以上、仏教誕生の基本的部分が、ヴェーダ文献に見られる「世界理解の学」の発展上に位置づけられ、条件付けられていることを示すべく努めた。このような観点から仏教教理の部材を洗い直し、正しい位置に置いて検証して行くことは今後の課題である。ヴェーダ研究の進展と、特に我が邦における若手研究者の擡頭は、この課題の達成の条件を満たしつつあるように思われる。[55]

（1）例えば、Dhammapada の Brāhmaṇa-vagga 参照。

（2）注5参照。

（3）*saṁ-sāra-* の基にある語根 *sar / sr̥*「走る、流れる」は、古インドアーリヤ語（ヴェーダ語、サンスクリット）において、その現在語幹を別の語根からの *dhā́va-ti* によって担われる（T. Gotō, Die "I. Präsensklasse" im Vedischen, 1987, 182-185参照）。パーリ語で *saṃ-dhāvati* に *saṃ-sarati* が重ねて用いられることは、*dhāvati* が普通の語であり、術語 *saṃsāra-* の意味をはっきりさせるために、人工的な *saṃ-sarati* が付加された可能性を考えさせる。例えば、梵網経に挙げられる sassatavāda「継続説」、*te ca sattā sandhāv-anti saṃsaranti cavanti upapajjanti atthi tv eva sassati-*

ら出発しており、両親から物質的肉体的要素は受け継ぐとしても、両親と行為の結果との間には関係のない「親の因果が子に報いない」理論である。

ここに、輪廻主体として考えられているガンダルヴァ（*gandharvá-*, *gandhabba-*）の正体が問題になる。解明の手懸かりは、これに当たる概念がアビダルマ文献で、（パーリには本来ない語彙である）*antarā-bhava-*「中有、中陰」と呼ばれていることの中に求められる。*antarā-bhava-* は **Abhidharmakośa III 7 : p.120, 6** 以下には「死（*mṛtyu-*）と生起（*upapatti-*）の存在（*bhava-*…になること）の中間に、この際、起こるところの［存在］」と定義され、*gandharvāt*「ガンダルヴァの故に」（**121, 21**）以下に、**Bhāṣya** はアッサラーヤナスッタを引く。天（神）、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄の六つの行き先（六趣）への移動（*cyuti-*）の中間に中有、中陰を置き、その期間を四十九日などとしたものと理解される。*gandharvá-*（漢訳「乾闥婆、健達縛」など）の本来の語義は不明であるが、天上に生まれ変わった祖霊を謂うと考えられる場合が少なくない（→注12）。*gandharvá-* はインドイラン共通時代の起源と考えられる。新アヴェスタ語 *gaṇdərəβa-*（神話的存在の名、*β* はアラコースィア方言形によると思われる）、現代イラン語東部方言の一つ Šughni 語 m. *žindūru*, f. *žindīru*（狼男の一種）なども同じ方向を指すであろう。「天界—地上—天界」の一巡の中、ガンダルヴァに代表される天界の部分が、「地上—天界—地上」というサイクルに置き換えられ、サンサーラの観念が成立する際（→一）、極端に短縮されて四十九日（他に七日、無し、無限など諸説）とされた可能性が考えられる。幸若舞などに知られる「人間五十年下天の中に比ぶれば」の基となった **Abhidharmakośa III 79 : p.173, 10f.**「男たちにとっての五十年は、欲［界］において、下方にいる天を住まいとする者たちの［一］昼夜である」に謂う下天 *adhara- divaukas-*[51]とは元来ガンダルヴァのことであろう。[52]倶舎論の同箇所は、本来百歳とされていた人の寿命を半分の五十年とし、天界の最下層に棲む者たちにとっての一昼夜に当たるとした結果と考えら

七　地上への降下

三の冒頭に引いたMS I 8, 6には、星座から落ちて地上に戻る者の姿が描かれていた。そこに用いられる動詞 *pracyávante* は、仏典における *cyuti-*（ある世界からある世界へと）「移ること、移動」（特に落ちる方向での用例が多い。注3参照）との関連で注意を引く。ヴェーダ文献では、天界への再生とそこでの再死が語られることが多いが、地上への再生の情景については語られることが少ない（ただし、二に挙げたBĀU IV 4の *avakrāmati* の箇所を見よ）。地上の視点を重んずる仏典には、受胎の文脈で「下降」*avakrānti-*, *avakkanti-*, *okkanti-* への言及が多数見られる。WINDISCH, Buddha's Geburt（1908）にはヴェーダ、仏典、叙事詩、医学書、哲学諸派からの主要な所見がまとめられているが、要点を確認しておきたい。

受胎の三条件は仏典、医学書はじめ、多くの文献に共通し、定型句となっている。例えば、アッサラーヤナスッタ（MN II 156f.）には次のようにある。「私たちは解っています、あなた様、どのようにガルバの降下（*gabbhassa avakkanti-* つまり受胎）がおこるかを。ここに、まさしく母と父とが重なり合った状態にあります。そして、母は受胎可能期にあります。まさしくガンダッバ（*gandhabba-*）が控えています。この三者の重なり合いからガルバの降下がおこります。」。Caraka-Saṃhitā IV 3, 3の定義では「そして、両者（健康な男女）のそのような状態での合体がなされた後、胎盤の内部に存する精液と血液との合体物へと、sattva との結合に基づき生命体（*jīva-*）が降りてくると、そのとき胎児（*garbha-*）が展現する（*abhinirvartate*）」。*sattva-* は正統バラモン思想では「純質」と考えられるものであろうが、起源はおそらく仏教の *sattva-*、即ち「（輪廻中の）存在者」に由来するものと思われ、[50] 仏典のガンダルバの役割を引き継いでいる。これらの観念はヤージュニャヴァルキャの死後に関する理論（↓二）か

（彼の為した）悪い行為に。彼は、このように、これを三通りに分割してから、ここに熱を放っているこの者（太陽）と同じ世界を持つ状態に合一する。

この文脈では、個人であることを放棄し、善業の精髄の中へ没入することである。[45]不死である太陽光に至ることは、三に見た「祭式と布施の効力」の文脈では、自らの氏素性を名乗らないことは個人主義の主張であったが、JB の個人に属する全てを滅することであり、仏教がニルヴァーナと呼ぶものに相当しよう。

明らかにこの JB の教説を下敷きにしているカウシータキ・ウパニシャッド［KausU］では、「神々の道」に入る者はアグニの世界、ヴァーユの世界、ヴァルゥナの世界、インドラの世界、プラジャーパティの世界を経て、ブラフマンの世界（*brahamaloka-*）に至る。天界の最上位に置かれる「ブラフマンの世界」は、元来、宇宙原理の位置におかれた中性名詞 *bráhman-*（*bráhma*）の世界を意味したであろうが、[46]ここでは「ブラフマン神（主格単数であれば *brahmā*）に読み替えられていると解される。ブラフマン神の世界には、池、川、木、山などの極楽世界があり、インドラとプラジャーパティとが門衛を務めている。極楽を進む者を、途中女性たちが迎え、ブラフマンの香りがつけられ、[47]Vibhu（広く支配する?）という御殿（*pramita-*）に入り、Vicakṣaṇa（見はるかす者）という王座、さらに、Amitaujas（無量の肉体力）という玉牀に至る。牀の上にはブラフマン神が座っている。彼はそれに片足をかけて乗り、ブラフマン神との問答に至る。（問答は JB のそれに基づくが、ブラフマン神が「私は誰か」*ko 'ham asmi* と問うのに対し、「真実」*satyam* と答える。）要するに、ブラフマン神の姿に「成った」人々の極楽が描かれる。この箇所からだけでは *brahman-* が中性名詞か男性名詞かはサンディの関係で決定できないが、男性の「ブラフマン神」が意図されていることは内容上明らかであり、続く Śloka によっても確認される。[48]かくて、ニルヴァーナに極楽の観念が加わる仏教の辿る道を、ヴェーダの思弁は既に一度経ていたわけである。[49]

既にカルマンが問題となっている。次に、二つの母胎をもつことを知り、アグニホートラを行っていた祭火設置者で、自分のアーハヴァニーヤ祭火で焼かれて天界に至った「この者」の明示されない主体[42]は季節たちによる審問を受け、合格すると太陽に至る。太陽の審問に名をもって応えると、天界に保管されていた彼のアートマンが返却され、地上への再生の道が待っている。この「アートマン」は、従来の思想では「祭式と布施の効力」に相当し、BĀU におけるヤージュニャヴァルキャ説では「行為、知識、前世までの叡智」と具体化されているものに当たる。言及は省略されているが、地上へ戻る方の選択肢の場合、この「アートマン」によって「再死」に至るまで、太陽光のある場所より一段低い天上の世界における暮らし[43]が保証されるものと推定される。

「君は誰か *kas tvam asi*」という問いを逆手にとって、「私は *kaḥ* である *ko 'ham asmi*」と答えると、[44]よく為された行為の精髄（*sukṛta-rasa-*）へと合入する。ここで「不死」と言われているものは「ブラフマンの世界」に他ならない（**四**の末尾および注46参照）。そこに入る場合には天界での生活に必要とされる「正しい行為」（*sādhukṛtyā-*）はもはや必要なくなり、父祖たちに譲渡される。類似の内容は **I 49–50** の火葬に関する部分にも現れるが、**I 50** の末尾はこのことを一層明瞭に述べる。

> 彼を、即ち、季節たちは連れて行く。知っている者が知っている者をのように、解っている者が解っている者をのように、そのように、即ち、当の者を季節たちは連れて行く。彼を［季節たちは］通過させてやる。このように知っている者、彼は、即ち、人間（**Manuṣ** の子孫）ではない。このように知っている者は、神々の中の一人なのだ。彼へと、即ち、思考の早さを持った父たちと祖父たちとが向かってやってくる、「おまえ、我々に何を持ってきたのか」と。彼らに答えるべきである。「何であれ私が為した善いこと、それは君たちのものである」と。息子たちは、彼の遺産に与る。父祖たちは正しい行為に。［彼を］憎んでいる（敵視している）者たちは

と。彼を、即ち、季節たちは連れて行く。知っている者が知っている者をのように、解っている者が解っている者をのように、そのように、即ち、当の者を季節たちは連れて行く。彼を［季節たちは］通過させてやる。彼は、即ち、この、熱を発している者（太陽）へとやって来る。彼が来ると［太陽は］問う、「君は誰か」と。彼が、名によって、あるいは、族名（家門名）によって（*nāmnā vā gotreṇa vā*）申し述べると、彼に、即ち、言う、「私のもとにあった、この、君の自己（*ātman-*）、それはここに（ほら）君のものだ」と。その自己（*ātman-*）が返却されると、即ち、季節たちが取り囲んで来て、足を掴まえて引きずり出す。彼の世界には、即ち、昼夜が到達する。

それ故、また、即ち、これをもって（次のように）申し述べるべきである。

私は、「誰（*ka-*）」である。君は太陽光（*suar*）である。そこで私は、君、［即ち］天界（*suarga-*「太陽光のあるところ」）にある太陽光（*suargyaṃ suar*）に至った（のだ）

と。「誰（*ka-*）」は、即ち、子孫たちの主（Prajāpati）なのだ。次に、即ち、ほかならぬこのように知っている者が天界（*suvarga-*）[41]である。彼は太陽光（*suvar-*）に行く（*gacchati*）から。彼に［子孫たちの主は］言う、「君がそれである者、私はそれである。私がそれである者、君はそれである。来い」と。彼は、ほかならぬこの、よく為された行為（善業）の精髄へと合入する。息子たちは、彼の遺産に与る。父祖たちは正しい行為に。彼は、即ち、このように知っていると、二つの自己（*ātman-*）をもつ者、二つの遺産をもつ者である。このように知らないで、アグニホートラを献供する者は、即ち、一つの自己（*ātman-*）をもつ者、一つの遺産をもつ者である。

［I 18］

死ぬと気息が先に天に至り、季節たちに当人の為した善悪の行為の量を申告する。「祭式と布施の効力」ではなく、

この神々の母胎(献供用祭火)なのだ。それ故、ひとがもし家長の火(Gārhapatya)に献供することがあるならば、まさしく何も為していない、と当の者を思う(見なす)べきである。彼が献供をする時、正しく為す者は、まさしくこの神々の母胎に、当のもの(供物 *haviṣ-* または retas)を、自己(*ātman-*)として注ぐ。その彼の自己(*ātman-*)は、かの太陽に生じる。彼は、即ち、このように知っているならば、二つの自己、二つの母胎をもつ。このことを知っていないならば、まさしく、一つの自己をもつ者、一つの母胎をもつ者である。彼が、このように知りつつ、(いずれかの)世界から去る時、[JB I 17]

彼の気息が最初に出て行く。彼(気息)は、即ち、(諸々の)量を神々に述べる、「この者が正しく為したことはこれだけ、悪く[為したことは]これだけ」と。次に、即ち、この者は(火葬の)煙とともに、上へ向かって出て行く。するとこの者には、季節たち(40)が門衛をしている。彼らに、即ち、これをもって(次のように)申し述べるべきである。

半月間搾り続けられた、父祖たちの[気息]を[中に]もつ、
見はるかす[月=ソーマ]から、季節たちよ、retas はもたらされた。
そのような私を、作る者である男[の中]に[君たちは]送りやった(または、やれ)。
作る者である男から、母[の中]に[君たちは]注ぎ込んでいた(または、注ぎ込み了えよ)。
一二の月とともに、一三番目の閏月として、
その[私]は、生まれ加わりつつ、生まれ加わる。
すっかりそれを、私は、知っている。はっきりそれを知っている。
そのような私を、季節たちよ、不死へと導け

ること（*abhinibbatti*）、［五］蘊が出現すること、［識別機能の］働く場（六処）を受け取ること、これが、比丘たちよ、誕生と言われている。」

六　ジャイミニーヤ・ブラーフマナにおける死後の道

再死克服への道を突き詰め、他方、**BĀU IV 4**において定式化される輪廻説への展開を暗示する重要な位置に、ジャイミニーヤ・ブラーフマナ **I 17–18**がある。アグニホートラに関するブラーフマナで、旧来の息子による来世の確保、子孫による死後の世界の保証[36]と、個人の天界における生活の二つのアートマン説を説き、天界へ至る道には、さらに、再死と再死克服の二道[37]があるとする。他方、古くからの観念の残存を思わせる要素もある（↓注49）。

母胎は、即ち、二つあるのだ。一方は、即ち、神々の母胎、一方は人間（**Manuṣ** の子孫）たちの母胎である。世界は、即ち、二つあるのだ。一方は、即ち、神々の世界、一方は人間たちの世界である。その、人間たちの母胎なるもの、それが人間たちの世界にほかならない。それは女から子孫を作ることである。これから、子孫たち（生物たち）は生まれ出る。それ故、また、美しい妻を求めるべきである、「美しいものの中に、私の自己（*ātman-*）が生じるがよい」と［考えて］。それ故、また、妻を（他人から）守ろうとすべきである、「私の母胎に、私の世界に、他の者が生じることがないように」と［考えて］。その者が生じようとする時、生体諸機能がはじめに入り込む。その後、精液（*retas-*）が注がれる。[38]彼は、これらの生体諸機能、［つまり］隙間たちへ向かって[39]転出する（+*abhinirvartate*）。それ故、また、同様の［見かけをもつ］**retas** であるにもかかわらず［それから］、［彼が］どのような見かけをしているかに従って、そのような見かけをして（子として再び）生まれる。

次に、献供用の祭火（*Āhavanīya*）であれば、これは神々の母胎、神々の世界である。神々の世界は、即ち、

死すべき者は不死となる。その場合、彼はブラフマンに完全に到達する。」このシュローカには、輪廻からの解放とは不死のことであり、ブラフマンとの合一を意味することがはっきり表明されている。ヴェーダにおける「欲望」は、仏教、ジャイナ教では *taṇhā-*「渇き、渇望、渇愛」に受け継がれる。[30]

五　再死と再生

死後天界に生まれ変わり、生前に自分の為した祭式と布施の効力によって長寿を享受するという理念にとって、次の難問は天界での寿命が尽きること、言い換えれば「祭式と布施の効力」が尽きることであった。[31] 三の冒頭に引いた **MS I 8, 6** の主題であったこの問題には、ブラーフマナにおいて *punar-mr̥tyu-*「再死」という術語が与えられ、[32] ヴェーダ宗教が克服すべき最後の関門となった。カウシータキ・ブラーフマナ **VII 4** には、黄金の鳥の姿をとった再死を恐れる祖霊に、一度だけ祭られた祭式でも「信」によってその効力が不滅になることを **Keśin Dārbhya** が教える話が語られる。[33] 仏教、ジャイナ教が克服しなければならなかったのもこの問題であった。仏教はこれを地上からの視点で捉え、*punar-mr̥tyu-*「再死」は *punabbhava-*「再生」と捉え直された。ヤージュニャヴァルキャが **BĀU** で用いるアートマンの形容語「*ajára-* 老いない、*amára-* 死なない、*abháya-* 恐れない、*amŕ̥ta-* 不死の」における「死なない」と「不死の」はそれぞれ地上における死と天界における再死とを含意し、苦諦の「四苦」生老病死を裏返した概念であることを、筆者は論じた。[34] つまり、仏教の「生苦」は元来地上への再生を謂うものであり、ブラーフマナの再死に当たる概念である。仏典における誕生（「生」）[35] の定義もこの文脈で理解される。**Dīghanikāya II 305, 6–9 : XXII 18**（**SN II 2, Nidd II 147 : 257**）「そして、比丘たちよ、誕生とは何であるか。個々の存在者たちが個々の存在者の種(しゅ)の中に生まれること（*jāti*）、生まれ成ること（*sañjāti*）、降りてゆくこと（*okkanti*）、（…へと）転現す

四　ヤージュニャヴァルキャの「業」の教説

ヤージュニャヴァルキャは、一に引いた「死にゆくとき」に続くIV4, 5で、アールタバーガとの問答（III 2, 13）において予告されていたカルマン理論の具体的内容を説く。「このアートマンはブラフマンなのです。識別機能から成り、思考機能から成り、……全てからなっています。…（アートマンは）どういう行為をなし、どういう行動をなすかに従って、（来世、すなわち、次の地上での生活において）それに応じた状態になります。正しい行為をすると、正しい（*sādhú-*）者となります。悪い行為をすると、悪い者となります。良い（*púṇya-*）者と、良い行為によってなります。悪い（*pā́pa-*）者と、悪い行為によって」。カルマンはブラーフマナ文献の主題「祭式と布施の効力」を世俗化した普遍理論である。同時に、先に知識技能と行為（*vidyā-karmáṇī-*）、前世までの叡智（*pūrvaprajñā́-*）と述べられていたもの[29]がこれに集約されている。行為（業 *kárman-*）は「作ること、為すこと、行為」を意味する普通の語であるが、ある行為が最終的結果を齎すまでの「潜勢力」の意味を持つに至り、「輪廻」と一対をなして仏教を含むインド思想・宗教の公理となった。

この行為の原因を、さらに次節において、ヤージュニャヴァルキャは欲望（*kā́ma-*）であると説く。「しかも、人々は言っている、『この地上の人（プルシャ）は欲望よりなる』と。だから人はどのような欲望をもつようになるかに応じて、そのように念ずる者となります。何かを念ずる者となると、その行為をなします。何かを為すと、それ（それに応じた状態）へと至ります（再生します）。」さらに、欲望を持たないひと（欲望なく、欲望を脱し、欲望を達成し、アートマンを欲望するひと）の生体諸機能は外へ出て行かず、ブラフマンそのものであるからブラフマンに入る、とし、シュローカを引く。「そのひとの心臓に依拠している、全ての欲望が解き放たれるときには、すると、

官が祭主の家系として先祖のリシ三〜五代、ないし、祭主が王族である場合にはそのプローヒタの家系を読み上げる儀礼を謂い、「家系図」[26]を意味するに至る。アドゥヴァリュ祭官が祭主の家系を唱えている間、祭主はその脇で次のように唱える。ここでは MS I 4, 11 : 3–9に見られる brāhmaṇa を引く(阪本 871ff., SAKAMOTO-GOTŌ 483f.参照)。

我々はそれを知らないのだ、我々が婆羅門であるのか、あるいは非婆羅門かを、我々がその者に属していると自称しているそのリシに属している(子孫である)のか、あるいは他の者に属しているかを。しかしながら、つまり、ある者に属していると自称しながら祭式を行うならば、その者(祖先のリシ)へとその祭ったもの(祭式の効果)はやって来る。他の者に従属することはない。そこで、祭官選びが行われているときに、唱えるべきである。「父祖たちである神々よ。神々である父祖たちよ。私がそれであるところの者、その者でありつつ、私は祭る。私がそれであるところの者、その者でありつつ、私は行う。めでたく私が祭ったもの、めでたく努めたもの、めでたく行ったものとなってほしい」と。そうすれば、誰でありながら祭ったとしても、その者へとその祭ったもの(祭式の効果)はやって来ることになるのだ。他の者に従属することはない。

このように「祭式と布施の効力」が死後確実に本人の手に入るか否かは祭式理論上の一重要課題となり、その確保、減少防止などについてヴェーダ散文文献(brāhmaṇa, Brāhmaṇa)を通じて議論された。特に、祭主の「祭式と布施の効力」を祭官が奪い取る危険性をめぐる議論には、次第に祭主としての重要度を増した王族とその祭官職を務める婆羅門との間に、緊張関係の増したことが伺われる。[27] シュラッダー *śraddhā-* は「信をおくこと、信」の意味で広く用いられ語であるが、祭式においては、神々と人々、ないし、祭主と祭官との間の信頼と、祭式の目的達成へのメカニズムへの信頼を謂う両側面がある。「祭式と布施の効力」をめぐる議論においても、その帰属と不滅の保証に重要な役割を果たす。[28]

分配を持つ父祖たちのもとへ加われ、ヤマとともに饗宴に酔っている［彼らのもとへ］。（同**10**）[23]

アタルヴァヴェーダ［AV］では、「祭式と布施の効力」が為した当人のものとなる保証に注意が向けられている。**AV III 29**（**Avi-Sava**）では、地上の税率に対応すると解釈できる一六分の一が王であるヤマと父祖たちに徴収されると言われ、白い足の羊を父祖たちへの食料（*svadhā-*）として（事実上祭官に）捧げることによってこれから解放されるとされる（阪本**875f.**, **SAKAMOTO-GOTŌ 484ff.**）。**VI 123** には祭主による自分の「祭式と布施の効力」への権利の主張がみられる。アタルヴァヴェーダのこの讃歌は、シュラウタ祭式ではソーマ祭終了時など（**SAKAMOTO-GOTŌ 482f.** 参照）に用いられる。

1 この者を、集い合う者たちよ、君たちに私は譲り渡す、火葬の火（**Jātavedas**）が運んで行くことになる［この］宝物を。2 君たちは当人を最高所の天穹において認知してほしい。神々よ。集い合う者たちよ。君たちは［彼の］世界がここにあることを知っている。祭主は無事に君たちのあとから来ることになっている。祭られたものと贈られたものを、必ず、当人のために明らかにせよ。3 神々よ。父祖たちよ。父祖たちよ。神々よ。私がそれであるところの者、私はその者である。4 そのような者として私は調理する。そのような者として私は（今ここに）［祭官への報酬・布施を］与える。そのような者として私は祭る。その私が与えたものから離れることがないように。5 天穹に、王よ、しっかりと立て。そこに、これ（私の与えたもの）はしっかりと立て。知っていよ、私たちによって与えられたものを、王よ。そうして、神よ、好意ある者となれ。[24]

ヤジュルヴェーダ文献には、このアタルヴァヴェーダの祭主のマントラを基にした注目すべき個人主義の宣言が見られる（阪本**871ff.**, **SAKAMOTO-GOTŌ 483f.**）。***pravara*** とは元来「（祭官）選出」を意味するが、[25] シュラウタ祭式では、神であるホートリ（祭火）と人間であるホートリ祭官をアドゥヴァリュ祭官が任命するに際して、アドゥヴァリュ祭

彼らは、かの世界から去り出る（*pracyávante*）やいなや、それぞれの世界に応じて、[16] ここ（地上）へと従う。次に、多く布施を為し、多く祭式を行った者がアグニホートラを献じ、新月祭満月祭を祭り、チャートゥルマースャ祭によって祭り、多くのサットラに参加するならば、その者には、不滅にして計り知れないこれ（祭式と布施の効力）が属する。祭式を行い了えた者から祭式は隠れたものとなる（目に見えない）。そこで、ほかならぬこの両祭火によって彼は焼かれるべきである。自らの為した祭式の効力に、このことによって、[17] 彼はあとから乗るのだ。

iṣṭāpūrtá- 「祭式と布施の効力」については、阪本（後藤）純子「*iṣṭāpūrtá-*『祭式と布施の効力』と来世」（今西順吉教授還暦記念論集『インド思想と仏教文化』1996, p.882–862）とその改良版 **J. SAKAMOTO-GOTŌ "Das Jenseits und *iṣṭāpūrtá-*" (Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik, 2000, 475–490)** が詳細に解明した。[18] 語自体ははリグヴェーダの「葬送の歌」（ヤマスークタ）**X 14, 8** 以来文献に現れるが、観念そのものは既に **RV I 125, 4, VI 28, 2.3**[19] などに見られる。この観念が長く思想界を主導してきたことは、沙門果経に引かれる六師外道の **Ajita Kesakambalin** と **Pūraṇa Kassapa** の所説に余韻を留めていることからも伺える。[20] 以下阪本論文に基づいて要点を述べる。

RV においては、生前の「祭式と布施の効力」が天穹において、ヤマと父祖たちと共に死者（の *ásu-*「実在、存在」）を迎え、死者はそれらと合体する。[21] 生前になされた「祭式と布施の効力」は先祖たちとの共有財産となったものと考えられる。

父祖たちと集え、ヤマと、祭られたものと贈られたものと、最高所の天穹において。欠陥（「口外の憚られること」）を捨て去って、我が家へと帰れ。[22] よき効力もつ者として、自身（肉体）と集え（合体せよ）。（X 14, 8）

サラマーの子孫の二頭の犬を越えて走れ、四つ目の［と］斑の［と］を、正しい道を通って。その上で、よき

輪廻主体は、アートマン—気息（プラーナ）—生体諸機能（仏典の眼耳鼻舌身意に当たる）から成る。死後、この一組が天界に上ると、天界に蓄えられていた知識（ヴィデャー「知識技能」）と行為（カルマン、「業」）、さらに前生までに獲得した叡智（プラジュニャー）と再結合し、神、ガンダルヴァ等の姿を取って長い寿命を享受する。[12] 天界で「再死」し、地上に下降する時には、それら三要素がよい母胎へと導く。仮に「叡智」としたプラジュニャー（「般若」、洞察力）は行く先が解る能力を謂うことが多く、[13] 仏教で、輪廻を超越するための最重要概念となる所以である。また、アートマンの存在を積極的に肯定しない仏教において輪廻を語る際、*vijñāna-*, *viññāna-*「識別機能・作用、識」が事実上それに代わる役割を果たすことがあるが、これについてもBĀUのこの箇所が理解の出発点となる。[14]

地上における善悪の行為の結果・効力などが天界に蓄積され、死後これと合体するという観念は、ヴェーダ祭式思想の一中心をなした「祭式と布施の効力」（*iṣṭāpūrtá-*）をめぐる思想を引き継ぐものである。

三　天界における生と「祭式と布施の効力」

ヤージュニャヴァルキャの教説は、人は死後天界に生まれ変わり、天界での長い寿命が尽きると再び地上に降下する、というブラーフマナ時代に確立した観念を前提にしている。最古の明瞭な例はマイトラーヤニー　サンヒター［MS］I 8, 6 : 123, 18ff. に見られる。[15]

ひとが、多くの布施を為し、多くの祭式を行った者として、［自分の］祭火を（死によって）片付けるならば、［彼の祭式と布施の効力 *iṣṭāpūrtá-* は］滅しない。そのようなそれが彼のものとなるのだ。祭式を行った善行者たちはかの世界へ到達するのだ。星座たちであれば、これは彼らなのだ。ひとびとが「光が落ちたぞ。流れ星が落ちたぞ」というときには、それは、この者たちが落ちているのである。［かの世界に］到達し、留まった後、

出て行きます。（アートマンは）ほかならぬ集合場所へと応じて降りて行きます。するとこれは認識する者として、識別作用を備えた者となります。それに知識と行為とが後ろから一緒につかまっています、以前の叡智も。

（**BĀU, M 版 IV 4, 1–3**）[8]

主語や場面の転換が明示されないため理解が難しいが、「ほかならぬ集合場所へと応じて降りて行きます」*saṃjñā́nam evā́nvavakrāmati* は、仏典の *avakrānti-*「（母胎への）降下」に対応することからも知られる通り（↓七）、アートマン（または明示されない輪廻主体）が地上へ降下再生することを意味している。つまり、後に「輪廻」の語で定式化される過程が述べられているのである。極端に省略された文意の理解には「集合場所」と訳した *saṃjñā́na-* の解釈が鍵となる。この語は文字通りには「認識を等しくすること・場所、合意点、約束の地」を意味し、**RV X19, 4**「牛たちの歌」では「いつも牛の群が集まる・通過することになっている場所（チェックポイント）」[9]の意味で用いられている。ここでも、父の **retas** と母の血液に輪廻主体が会する場所（↓**七**に挙げる受胎の三要素）を含意しているように思われる。あるいは、生体諸機能たちが集う約束の場所[10]を謂う可能性もある。前者の場合、「応じて」と訳した *anu-* は父母の要素が結合している場所へ向かう適応の動きを、後者の場合には、動詞は単数であるものの、生体諸機能が対応する部位に着く経過が含意されていると考えられる。（注16をも参照。）

通常用いられるカーヌヴァ版［**K**］では「（アートマンはその結果）識別機能を備えた者となります。それは識別機能を備えた者へと降りて行きます」*savijñāno bhavati. savijñānam evānvavakrāmati* とあり、解釈が難しい。降りて行く先の「識別機能を備えた者へと」は男性名詞であり、*garbha-* を謂うものと理解し、[11]「識別機能を備えた者へと応じて（*anu*）」など、結果の形容詞を想定する必要があろう。あたかも *saṃjñā́na-*（と *anu-*）の意味を解しかねたかのような印象さえ与える。

を語ったのだ。また、二人が公言したとき、そのとき二人はまさしく行為を公言したのだ、『良い（*púṇya-*）者と、ひとは良い行為によってなる。悪い（*pā́pa-*）者と、悪い行為によって』と。すると、ジャーラットカーラヴァ・アールタバーガは（問うのを）やめた。」(6)

ここには、カルマン理論が画期的な新理論であることが暗示されている。その具体的中身は**IV 4,5** 以下に語られる（↓**四**）。

BĀU 第四巻には、一章から四章に亘って、ヤージュニャヴァルキャがジャナカ王を訪ねて行った二回の対話が収められ、その結論を引き継ぐ第五章において、ヤージュニャヴァルキャは二人の妻の一方マイトレーイーに彼の教説を遺言として遺して出家し、第四巻が締め括られる。二回の対話において、ジャナカ王は執拗な問いを操ってヤージュニャヴァルキャから次第に本格的な教えを引き出して行くが、第四巻第四章は、死にゆく時についてのヤージュニャヴァルキャの教説で始まる。本来的な読みを遺すマーディヤンディナ版［M］を翻訳する。

> そこでこの身体に属するアートマンが無力に陥った後、ちょうど意識混濁に陥る場合、すると、これら生体諸機能(7)が当の者（アートマン）へ向かって集まって来ます。それは、これら光熱の諸要素（諸機能の構成要素）を取り収めながら、ほかならぬ心臓へと降りて行きます。そこでこの視覚を司る機能（プルシャ「人」）があちら側へと向きを変えて戻ると、すると、ひとは形を認識しない者となります。（それはアートマンに）合一します。（すると）「彼はものが見えない」と人々は言います。（以下、嗅覚、味覚、発語機能、聴覚、思考、触覚がアートマンへ合一回収され、識別能力が失われることを述べる。）すると、つまり、この人の心臓の先端が閃きます。その閃いたものを通って、アートマンは出て行きます。視覚（眼）から、または頭頂から、または他の身体諸方面から。それが出て行くと、気息がついて出て行きます。気息がついて出て行く時、全ての生体諸機能がついて

はヴェーダ文献には現れず、カタ、およびシュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャドから在証される。従って、仏典の用例が先行する可能性がある。[3] *saṃsāra-* は *saṃ-vatsará-*「完全な一年(*vatsará-*)、年の完全な一巡り」[4]と同様、「完全な走り巡り、一巡り」を意味し、ブラーフマナ時代に確立していた、生が地上と天界との間を一巡するという観念を前提とする表現と解される。さらに一歩考えを進めれば、ヴェーダ文献においては人間の本拠地は天界にあるとされ、「天界―地上―天界」のサイクルが考えられていたのに対し、[5] 仏教成立時には「地上―天界―地上」の一巡が問題となり、この段階で *saṃsāra-* と言う術語が成立したものと推定できる。

二 ヤージュニャヴァルキヤにおける「死にゆくとき」

ブリハッド・アーラニャカ・ウパニシャッド第三・四巻は伝統的に「ヤージュニャヴァルキヤ篇」とよばれ、定住生活の完成と国家成立という時代背景に合わせてヤジュルヴェーダを改革した、ヴァージャサネーイン派の開祖、ヤージュニャヴァルキヤ・ヴァージャサネーヤの一代記に仮託された枠物語を持っている。その中に編集された哲学思想の多くは、シャタパタ・ブラーフマナ[ŚB]の一〇・一一巻、および **BĀU** 第二巻に基づいている。**BĀU** 第三巻は **ŚB** 第一一巻に見られるジャナカ王の祭官選びのためのブラフモーデャ(ブラフマンをめぐる討論、ことばによる決闘)を拡大したもので、**III 2, 13** にはアールタバーガという学者がヤージュニャヴァルキヤに論争を挑む。彼はプルシャスークタ(リグヴェーダ **X 90**)に基づく大宇宙と小宇宙(人間の身体)の照応についての知識を開陳した後、死後人がどうなるのかという問いを発する。ヤージュニャヴァルキヤはこれに答えて、「(私の)手を、君、取りなさい、アールタバーガ。我々二人だけがこれを知ることになろう。このことは、我々二人にとって、人のいるところではだめだ」と言い、彼らは退出して話し合う。「二人が語ったとき、そのとき二人はまさしく行為(カルマン)

「業」と「輪廻」

——ヴェーダから仏教へ——

後藤敏文

一　「業」と「輪廻」

仏教は「業と輪廻」を克服し、苦諦に示される現実を乗り越えるべく成立したといえよう。「業」も「輪廻」も、ヴェーダ思想の展開の中で確立された概念である。ヤジュルヴェーダ・サンヒターの散文部分とブラーフマナと名付けられる文献（共に *bráhmaṇa-* とよばれる）、そしてウパニシャッドの中に、その展開を跡づけることができる。ゴータマ・ブッダは武士・統治階級「クシャトリヤ」と見なされる一部族シャカ族の出身でありながら、バラモン（婆羅門）教学の正統説を正面から乗り越えようとし、「不死の門を開いた」真のバラモンとされる。[1]

「業」*kárman-* はリグヴェーダ以来「行為」を意味する最も普通の語であり、**二**、**四**、**六**に見るように、ジャイミニーヤ・ブラーフマナ [JB]、ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド [BĀU] などでは輪廻の原因を成す「業」の意味で確立した概念となっている。他方、輪廻の概念は、既にリグヴェーダ [RV] にその淵源が見られる可能性もあり、[2] **二**以下に見るようにヴェーダ散文文献においては確立しているが、術語としての「輪廻」*saṁsāra-*

『印度哲学仏教学』第二十四号　平成二十一年十月　抜刷

「業」と「輪廻」

――ヴェーダから仏教へ――

後　藤　敏　文